46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 4 9517 24 JANVIER 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 13, du 20 décembre 1928)

Actes de S. S. Pie XI

Procès-verbal du Consistoire secret du 17 décembre. Dans son allocution le Saint-Père s'est uniquement étendu sur la joie que lui ont procurée les heureux résultats du Congrès eucharistique de Sydney.

S. Cong. pour l'Eglise Orientale

6 décembre 1928.

Les légats du Pape (Nonces, Internonces et Délégués apostoliques) pourront désormais donner la faculté de changer de rite, excepté s'il s'agit d'un prêtre

DECRETUM

DE VENIA APOSTOLICA TRANSITUS AD ALIUM RITUM A ROMANI PONTIFICIS LEGATIS CONCEDENDA.

Nemini licere sine venia Apostolicæ Sedis ad alium ritum transire, aut, post legitimum transitum, ad pristinum reverti, plurimis Romanorum Pontificum constitutionibus, præsertim Benedicti XIV, const. *Etsi pastoralis*, 26 maii 1742 ; const. *Prœclaris*, 18 mart. 1746 ; ep. encycl. *Allatæ sunt*, 26 jul. 1755 ; Gregorii XVI, ep. encycl. *Inter gravissimas*, 3 febr. 1832 ; Leonis XIII, litt. ap. *Orientalium dignitas*, 30 nov. 1894 ; Pii X const. *Tradita ab antiquis*, 14 sept. 1912, Decretis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide pro negotiis rituum orientalium, statutum fuit, atque a Codice juris canonici, can. 98, § 3 confirmatum.

Hanc porro facultatem veniæ Apostolicæ concedendæ ad transeundum de uno in alium ritum, hæc Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali directe et immediate usque adhuc ipsa exercuit ; ea enim, exceptis oratorum precibus seu petitionibus, usitato more audiebat interesse habentes, et Romani Pontificis Legatos utrum preces privatorum veritate niterentur, nec ne ; ac, re diligenter cognita, causas allatas, utrum canonicæ et sufficientes essent, ad trutinam revocabat, et demum ea decernebat quæ ad bonum animarum magis profutura videbantur.

Verum cum postremis hisce temporibus magis magisque in dies numerus augeatur latinorum catholicorum in partibus orientalium degentium, et catholicorum ritus orientalis extra patriarchalia territoria et orientalium partes commorantium, in latinis, iisque dissitis, regionibus ; cumque partim pro rerum adjunctis et locorum distantia, persæpe sit res longi temporis exquirere et hinc inde comparare notitias, seu percontationes et informationes necessarias et opportunas circa oratorum preces ; partim vero, ut nunc sunt mores, fere omnes festinare ambiant ac celeritati studeant, atque reapse moræ hujusmodi non raro in detrimentum animarum vertere possint ; undique delatæ sunt preces huic Sacræ Congregationi, ut facultas concedendi transitum ad alium ritum delegaretur ac tribueretur Romani Pontificis Legatis, seu Nuntiis, Internuntiis ac Delegatis Apostolicis loci, ubi oratores transitum postulantes degunt ; quippe quod Apostolici Legati ibidem commorantes, facilius et expeditius rem cognoscere et absolvere valent.

Proposita igitur quæstione in plenariis Comitiis diei 6 novembris curr. anni, hujus Sacræ Congregationis Emi Patres censuerunt valde expedire ad bonum animarum ut Romani Pontificis Legatis facultas tribuatur concedendi veniam transitus ad alium ritum, uno excepto casu de Sacerdote ritus mutationem postulante ; simulque statuerunt iisdem dare necessarias et opportunas instructiones circa causas canonicas justas et sufficientes, earumque agnitionem, ut hac facultate utantur tantummodo in animarum bonum : hac enim ratione, nihil de veteri disciplina immutando, facilior atque expeditior via sternitur ad consulendum, hac in re, fidelium saluti.

Quam Emorum Patrum resolutionem Ssmus Dominus Noster Pius Div. Prov. Pp. XI in audientia diei 10 ejusdem mensis novembris, referente infrascripto Cardinali Secretario, approbare ac confirmare dignatus est, simul decernens ut res publici juris fiat per hujus Sacræ Congregationis decretum.

Mandat idcirco hæc Sacra Congregatio ut a die prima proximi mensis januarii a. 1929 preces ad implorandum transitum ad alium ritum, per tramitem Ordinarii proprii, seu sub cujus jurisdictione sunt oratores, mittantur ad Romani Pontificis Legatos, seu Nuntios, Internuntios, Delegatos Apostolicos, vel eorum qui pro tempore vices eorundem gerunt. Legati Apostolici autem singulis anni spatiis referant huic Sacræ Congregationi de numero veniarum concessarum pro transitu sive de ritu orientali in latinum, sive de ritu latino in orientalem.

Quod si in loco seu regione Legatus Apostolicus non fuerit missus aut constitutus, aut agatur de Sacerdote, preces, ut antea, ad Sacram Congregationem pro Ecclesia Orientali mittendæ erunt.

Datum Romæ, ex Ædibus Sacræ Congregationis pro Ecclesia Orientali, die 6 decembris 1928.

A. CARD. SINCERO, *Secretarius*.
H. I. Cicognani, *Adsessor*.

REMARQUES

Ce décret a uniquement pour but de fixer un point spécial, et n'a qu'une valeur purement disciplinaire sur une question de forme.

Jusqu'ici, pour avoir la faculté de changer de rite, il fallait s'adresser à la S. C. La plus grande compénétration des peuples, le nombre plus considérable des Latins résidant en terre orientale, la plus importante affluence d'Orientaux

hors des régions soumises à leurs rites, a fait se multiplier les demandes. Des retards proviennent de cette augmentation de demandes, sans compter ceux que rendent nécessaires d'autres circonstances, comme l'éloignement de certaines régions et la difficulté de s'y procurer les éléments obligatoires pour juger de la valeur de chaque supplique, etc. De longs délais se trouvent ainsi imposés parfois à ces pétitions, et ce n'est pas toujours sans détriment pour les âmes et pour les intérêts spirituels des fidèles.

Pour éviter ces inconvénients, la S. C. décide qu'il ne sera plus obligatoire, désormais, de recourir à elle, sauf dans le seul cas où la demande de changement de rite émanerait d'un prêtre. Pour tous les autres cas, les fidèles devront s'adresser aux Légats du Pape (Nonces, Internonces, ou Délégués Apostoliques) qui le représentent dans les lieux auxquels appartiennent les impétrants. Ces prélats agiront comme délégués de la S. C., instruiront l'affaire et donneront, si le cas le comporte, l'autorisation demandée.

La S. C. déclare qu'il ne faut pas voir là une mesure qui rendra plus facile, au fond, l'obtention de l'autorisation de changer de rite. Les légats du Pontife Romain ne l'accorderont que lorsqu'il s'agira du bien des âmes ; ils recevront de la S. C. des instructions à ce sujet, et les motifs pour lesquels cette autorisation sera accordée demeureront les mêmes que précédemment : *nihil de veteri disciplina immutando*. Il y a seulement *facilité et rapidité* dans *la voie à suivre : facilior atque expeditior via sternitur ad consulendum, hac in re, fidelium saluti*. La S. C. se réserve, du reste, un droit de contrôle, puisque les divers légats devront l'informer chaque année du nombre des changements de rites qu'ils auront concédés.

On sait que l'Eglise s'est toujours montrée difficile pour accorder ces changements de rite, et qu'elle a opposé des défenses formelles au zèle parfois trop entreprenant, sur ce point, et immodéré, de certains missionnaires. Elle a toujours eu le plus grand souci de conserver les rites spéciaux des Orientaux et leurs coutumes.

On trouve l'un des plus anciens exemples, dans les textes légaux, de cette volonté de l'Eglise dans une décrétale de Clément III, en 1190, exemptant un prêtre grec d'une pénitence à laquelle la même faute commise aurait soumis un latin (cf. *Decrétales*, liv. V, tit. xxxviii, can. 7). Trente ans plus tard, une décrétale d'Innocent III, en 1212, adressée à l'archevêque d'Acherenza, validait l'élection de Cantor de Tricarico au siège d'Anglona, bien que ce personnage fût le fils d'un prêtre grec, circonstance qui aurait suffi à rendre nulle l'élection chez les Latins. La constitution *Sub catholicæ* d'Innocent IV, à l'issue du concile de Latran de 1254, marquait à l'évêque de Tusculum, légat du Pape en Orient, le grand respect de l'Eglise romaine pour ces rites, en même temps que ses limites, peut-on dire, spécifiant les points sur lesquels les Orientaux étaient tenus d'obéir aux prescriptions spéciales de l'Eglise romaine.

Nous avons eu l'occasion, à propos du décret du Saint-Office du 26 mai 1928 (cf. *Ami* 1928, p. 532), de rappeler la décision des théologiens rassemblés chez le cardinal Pamphili, qui marqua, le 4 juillet 1631, les points sur lesquels l'Eglise Orientale devait accepter les prescriptions de l'Eglise Romaine, se trouvant libre dans ses coutumes particulières sur les autres questions, décision que canonisa Benoît XIV dans sa constitution *Allatæ sunt*, du 26 juillet 1755.

Auparavant, dans deux de ses précédentes constitutions, le même pape avait interdit les changements de rite, et même les pratiques qui pouvaient les amener comme insensiblement (cf. const. *Etsi pastoralis*, du 26 mai 1742, § IX, n. i, ii, xiii-xvi, etc.). Dans la constitution *Præclaris*, du 18 mars 1746, le même pape avait publié l'Instruction élaborée sur le sujet, les 28 et 31 décembre 1745 et 3 janvier 1746, par la S. C. de la Propagande, dans des séances auxquelles il avait assisté, et arrêtée le 15 février 1746. Le Saint-Siège y modérait avec force le zèle de certains missionnaires qui aurait fait disparaître ces rites, et réglait la question des *latinisants* en sauvegardant la juste liberté des fidèles et la conservation aussi des rites orientaux. La constitution *Allatæ sunt* citait un décret de la S. C. de la Propagande interdisant, le 31 janvier 1702, le changement de rite, et l'intromission des missionnaires et de leurs prélats dans les questions des rites et coutumes spéciaux aux populations où ils prêchaient la foi catholique.

Cette défense du changement de rite sans autorisation apostolique fut rappelée au XIX[e] siècle par Grégoire XVI, dans sa constitution *Inter gravissimas*, du 3 février 1833, n. 7.

Dans une lettre adressée au patriarche des Grecs Melchites (constitution *Demandatam*, du 24 déc. 1743), Benoît XIV avait concédé à ces Orientaux des privilèges particuliers pour protéger leur rite contre les imprudences de certains missionnaires au zèle peu éclairé.

Ces privilèges, et même augmentés, furent étendus à tous les rites orientaux par Léon XIII, dans sa constitution *Orientalium dignitas*, du 30 novembre 1894. Toutes les traces d'inégalité qui demeuraient encore entre les rites disparaissaient. La femme pourra toujours suivre le rite de son mari, même si elle appartenait auparavant au rite latin (n. viii), et tout Oriental passé au rite latin pourra revenir à l'un des rites orientaux après l'autorisation reçue du Saint-Siège (n. vii), privilège autrefois réservé aux Latins.

Enfin, la constitution *Tradita ab antiquis* de Pie X, du 14 septembre 1912, en accordant des latitudes pour la réception des sacrements, réservait elle aussi au Saint-Siège l'autorisation des changements de rite, en marquant qu'elle ne serait accordée que moyennant de *justes et légi-*

times motifs : « nisi cui justæ et legitimæ suffragentur causæ. »

Nécessité de l'autorisation apostolique, et privilège de Léon XIII de rentrer dans le rite une fois quitté se trouvent consignés dans le can. 98, § 3.

On voit quelle est, sur la matière des changements de rite, la tradition de l'Église, et l'on comprend mieux par là le point tout spécial sur lequel le décret de la S. C. pour l'Église Orientale précise et améliore, pour le bien des âmes, une pure question de pratique accessoire.

Commission Pontificale pour la Russie

4 décembre 1928.

Défiez-vous d'un soi-disant prêtre ou évêque russe du nom de Jean Tarlowsky

MONITUM

Relatum est huic Pontificiæ Commissioni quemdam Joannem Tarlowsky variis in locis se uti sacerdotem immo et episcopum latini ritus e diœcesi Tiraspolensi (Russia) profugum ostentasse et S. Missæ Sacrificium offerre ausum esse.

At cum certo constet prædictum Joannem Tarlowsky neque sacerdotem esse nec unquam statui ecclesiastico pertinuisse, omnes locorum Ordinarios ceterosque quorum interest monet hæc Pontificia Commissio ne ipsi, etiamsi documenta quomodocumque exarata porrexerit, licentia quævis ecclesiastica obeundi ministeria concedatur, neve subsidia quæcumque, eoque minus Missarum stipendia præbeantur.

Relatum est etiam eundem Tarlowsky multa de cruciatibus et suppliciis, sibi una cum aliis sacerdotibus et fidelibus illatis, falso dictitare aut ementiri, et hinc insidias forsan moliri, quibus catholico nomini non leve damnum inferatur. Quapropter opportunum valde videtur cum ab Ordinariis locorum civili auctoritati deferri, ne amplius bonis noceat, neve in errorem multos inducere pergat.

Datum Romæ, ex Secretaria Pont. Commiss. pro Russia, die 4 decembris 1928.

A. CARD. SINCERO, *Præses*.
Carolus Margotti, *Secretarius*.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Le secret professionnel oblige-t-il un médecin, une sage-femme, à cacher au juge un crime certain que lui a révélé l'examen ou l'aveu d'un malade, par exemple l'avortement opéré sur une mère, l'étouffement volontaire d'un enfant au berceau ?

2° Un prêtre ayant appris à la fois par la confession et hors de la confession un crime certain, peut-il révéler ce crime à la justice ? S'il le sait uniquement en dehors de la confession, par des confidences secrètes, que doit-il faire ?

3° Dans un pays de mission, un prêtre s'étonne du peu d'instruction religieuse des chrétiens, de leur peu de perfection et de leurs chutes fréquentes en particulier contre le 1er commandement de Dieu.

Peut-il dire : « Presque tout le monde s'accuse de « païenneries » ? Par ce mot, entendez surtout des superstitions, v. g. se faire bénir par des païens, porter des objets bénits par des païens, etc.

4° Un chrétien s'est présenté au confessionnal ouvertement, et le lendemain se présente à la communion ; le prêtre ne la lui donne pas. Il dit que si ce chrétien avait été avec les autres il ne l'aurait point passé ; mais comme il était seul d'un côté, personne n'a rien remarqué.

Le prêtre dit : « Il n'y a eu aucune révélation du secret de la confession, puisqu'il n'y a pas eu confession, le pénitent n'ayant absolument rien dit, il n'accuse rien. Et pourtant, comment passer un an et plus sans aucun péché ? »

Peut-on raisonner ainsi ? D'abord, comment savoir que le pénitent a été un an ou plus sans se confesser, s'il n'a pas ouvert la bouche ? Peut-on se baser, pour parler ou pour ne pas donner la communion, sur ce qu'il n'y a pas eu vraiment confession ? Le chrétien, lui, pensait dans son ignorance se confesser et ensuite faire ses Pâques. N'aura-t-il pas été peiné ou du moins étonné ?

Supposons même que le chrétien ne dise rien à personne (ce qui est fort douteux, car en ce pays-ci on ne connaît point ce que c'est qu'un secret et il y a tout lieu de penser que le chrétien dira : « Je suis allé à confesse, mais le Père ne m'a pas donné la communion »), supposons même qu'absolument personne n'ait remarqué la chose. Le prêtre pouvait-il agir ainsi ? N'est-ce pas contre le canon 890 ? N'est-ce pas se servir de ce que l'on sait par la confession, et si l'on veut qu'il n'y ait pas confession, de ce que le chrétien a pensé et pense être confession ?

5° Pourrait-on dire : « Ici, d'une façon générale, les gens viennent à la communion même si on leur a refusé l'absolution et dit de ne pas communier » ? De fait, malgré toutes les instructions, les chrétiens pensent que dès lors qu'ils sont venus au confessionnal, ils doivent communier, et ainsi presque tous.

R. — Nous groupons ici ces différentes questions, dont la solution repose sur les mêmes principes

La prudence, la charité, la fidélité, la justice, tour à tour ou toutes ensemble, font à l'homme vivant en société, à des degrés divers, l'obligation de garder les secrets qu'il a surpris ou qui lui sont confiés.

La morale distingue quatre sortes de secrets : le secret *naturel*, le secret *commis*, le secret *promis* et le secret *sacramentel*.

Le secret naturel, le plus simple et le plus fréquent, est celui de l'homme discret. Il ne nous est pas permis de dire en public tout ce que nous avons appris. Il est dans la vie nombre de choses qu'il faut garder pour soi, qu'il ne convient pas de divulguer, pour de multiples raisons : parce qu'elles scandaliseraient le prochain, parce qu'elles sont de nature à causer de l'ennui, du dommage, etc. La charité, la justice exigent notre silence.

Le secret est parfois l'objet d'une promesse. N'est-ce pas souvent qu'après avoir mis au courant de nos affaires un ami, un confrère, nous lui disons : « Vous n'en parlerez pas » ? Après connaissance acquise, nous promettons de ne rien divulguer. C'est le secret promis.

Plus circonspect quand il va faire des confidences graves, le sage commence par demander le secret : « Promettez-moi de garder secrètes les choses que je vais vous confier. » Et une fois le silence promis, il vous confie, c'est-à-dire il met sous la garde de votre foi, les choses graves qu'il possède. C'est le secret commis.

Enfin, le secret sacramentel ou secret de la confession est celui qui protège la personne du

pénitent venant avouer ses fautes au prêtre représentant de Jésus-Christ pour en recevoir l'absolution. Entre tous, il est sacré et inviolable.

Le secret PROFESSIONNEL est une variété du secret commis. Il oblige toutes les personnes qui, par état ou profession, sont dépositaires des secrets qu'on leur confie. Ainsi le médecin, le chirurgien, la sage-femme, l'avocat, le confesseur, dans l'exercice de leur profession reçoivent de leurs clients des confidences. Ils les doivent garder secrètes, car elles leur ont été faites à cette condition qu'ils ne les dévoileraient ni ne s'en serviraient contre la volonté raisonnable de leur client.

Cette condition n'a pas besoin d'être explicitement formulée : elle est toujours supposée. Il suffit qu'un client vienne demander ses services au titulaire d'une profession comme tel, pour qu'il y ait contrat tacite de garder le secret à l'égard de toutes les confidences qu'il va faire.

Le secret professionnel oblige *sub gravi*, en justice. Le violer, c'est non seulement manquer à l'honneur, mais à la justice stricte envers le prochain. En certains cas, la violation entraînant des dommages oblige à restitution. Les lois civiles protègent le secret professionnel et le Code pénal en punit les infractions.

Nous venons de dire que le secret professionnel oblige *sub gravi*. Ce n'est pas douteux. Autrement, il serait illusoire. Car, si le malade qui va consulter ne pouvait avoir la garantie du silence sur les confidences qu'il va faire, il n'aborderait pas le médecin, pour son malheur peut-être et souvent aussi, par contre-coup, pour celui de ses proches et de la société. Prenez le cas d'une maladie contagieuse mal famée. Le client, dans la crainte d'être connu demain par toute la ville et montré du doigt, n'aura pas le courage de se présenter au guérisseur, s'il n'a pas la certitude de son silence. Il préférera, pour éviter la honte publique, garder son mal secret, au risque de propager les ravages de la contagion. Il y va donc du bien commun, d'imposer au professionnel un secret rigoureux sur toutes les choses qui lui sont confiées à raison de sa charge ou de sa profession.

Mais le secret professionnel est-il si absolu qu'il n'admette aucune exception ? — C'est l'opinion de quelques jurisconsultes, mais ce n'est point celle des théologiens moralistes.

Le secret est une protection pour celui qui le confie. Celui qui le viole transforme son rôle de gardien et de défenseur en celui de traître et d'injuste agresseur. Mais n'admettra-t-on pas qu'il y a des trahisons et des agressions permises, parce que les circonstances font qu'elles cessent d'être des trahisons et des agressions ? Voici un exemple que nous empruntons au Dr Hubert : « Un homme riche est accusé de viol sur une fillette, qui est amenée à l'hôpital. Le professeur Fournier trouve des lésions insolites, soupçonne des manœuvres de chantage et obtient de l'enfant l'aveu que c'est sa mère qui a produit des lésions. « Entre le secret professionnel, dit-il, dont je pourrais faire bénéficier une drôlesse, et la protection que je dois à un honnête homme, mon choix est fait. Enrayer une machination criminelle et au besoin la dénoncer à la société en vue de sauvegarder un innocent, me semble constituer un devoir social auquel je n'ai pas le droit, quoique médecin, de me soustraire. » (*Le Devoir du médecin*, p. 78). Le raisonnement n'est-il pas juste ? Sans doute, le professeur viole le secret professionnel en divulguant la confidence arrachée à sa petite cliente dans l'exercice même de sa profession ; mais le silence gardé était entre ses mains une arme à deux tranchants, une cause à double effet. D'une part, il protégeait la réputation de sa cliente et de sa mère mauvaise conseillère, et d'autre part il permettait un scandale et la condamnation sévère d'un innocent. La conscience nous avertit qu'en pareil cas le secret n'oblige plus, parce que, s'il a été fait pour la protection du client, cela ne saurait être au grave détriment du prochain. Quand un bien supérieur est en jeu, parler devient un devoir et cesse d'être une trahison.

On conçoit donc que l'obligation de garder un secret puisse cesser devant un devoir plus impérieux. Dès lors il faudra apprécier les devoirs, celui de se taire et celui de parler, pour donner la préférence à celui qui l'emporte en gravité. Les biens qu'ils protègent serviront de criterium, ou inversement les dommages causés qu'ils permettent d'éviter. Or, il y a une hiérarchie des biens qui fonde la hiérarchie des droits et des devoirs. Le bien commun, en général, l'emporte sur le bien particulier ; les biens de l'âme sur ceux du corps ; ceux-ci à leur tour sur les biens extérieurs. Ainsi le salut de la patrie prendra rang au sommet de cette hiérarchie, et les lois sanctionneront l'axiome du droit romain : « *Salus populi suprema lex esto.* »

Il va sans dire qu'on devra se garder de tout laxisme pour apprécier les motifs qui autorisent la révélation des secrets. Toujours une raison proportionnelle à la rigueur et à la gravité du secret est requise. On la trouvera plus facilement, en général, quand il s'agit du secret naturel, plus difficilement quand il s'agit du secret commis. Ainsi le maître pourra dévoiler aux parents la conduite incorrecte de son disciple, qui appelle une correction : le bien spirituel de son subordonné lui fournit une raison suffisante. Le dépositaire d'un secret est-il menacé d'une condamnation infamante, de la prison, de la mort, de perdre un héritage, s'il persiste à garder le silence ? Il est autorisé à le rompre pour éviter de tels dommages, car, même dans le cas d'un secret commis, il n'est pas censé s'être engagé au silence *cum tanto incommodo* et sa propre réputation passe avant celle du prochain. Mais, c'est un soldat à qui son chef a confié les plans de l'attaque d'où dépend le salut de la patrie, et il est

fait prisonnier. Sommé de livrer son secret, il aura le devoir rigoureux de garder le silence et de préférer la captivité et la mort. Car le salut de la patrie prime son existence personnelle.

Communément, on énumère les motifs suivants comme susceptibles de légitimer la révélation des secrets : le bien personnel, corporel ou spirituel, de celui qui confie le secret, car il ne peut pas être raisonnablement mécontent qu'on lui procure un plus grand bien en parlant qu'en gardant le silence ; — le bien de celui à qui le secret a été confié, car la charité envers soi-même peut lui faire un devoir de préférer son bien à celui du prochain, et il n'est pas censé s'être obligé au silence contre la loi de la charité ; — le bien d'un tiers également, car le secret ne saurait être, de la part de celui qui l'a confié, un instrument d'iniquité ; — enfin le bien commun de la société, devant lequel s'effacent tous les biens particuliers.

D'une manière générale, on pourrait ainsi formuler la règle qui permet à toute personne tenue au silence par l'obligation du secret professionnel la révélation des connaissances acquises dans l'exercice de sa profession : « Pour toute personne liée par le secret professionnel, l'obligation de garder le silence cesse vis-à-vis de son client dans la mesure où celui-ci y consent, ou devrait raisonnablement y consentir. »

Dans la mesure où le client y consent : cela va de soi. Le dépositaire du secret peut rompre le silence ; il n'y est plus tenu en conscience, et il ne fait plus d'injure : *Scienti et volenti non fit injuria*. Mais la permission du client ne saurait jamais trop être expressément accordée, et il serait imprudent de la présumer.

Dans la mesure où le client devrait raisonnablement consentir à donner la permission de parler, le dépositaire pourra licitement, contre le gré du client, s'en emparer. Personne, en effet, ne peut revendiquer le droit d'agir contre la raison. Or le client, en refusant *in casu* de délier du secret, est, par hypothèse, déraisonnable, parce qu'il déroge, dans ses prétentions, à l'ordre de la charité, à la hiérarchie des devoirs, faisant, comme nous l'avons indiqué plus haut, passer son intérêt personnel particulier avant des intérêts supérieurs primant celui qu'il poursuit, un intérêt corporel, par exemple, avant son bien spirituel, avant la nécessité grave d'un tiers, avant même le salut de la patrie. Passant outre l'obligation du secret, le dépositaire qui le livre ne fera pas d'injure à son client, qui ne saurait être *rationabiliter invitus*.

Il n'en va pas de même quand il s'agit du SECRET SACRAMENTEL de la confession. Il est inviolable, dit le droit canonique : « Sacramentale sigillum inviolabile est » (can 889, § 1). Sans doute, le pénitent peut permettre à son confesseur de faire usage des choses qu'il vient de lui confier ; mais le confesseur n'a jamais le droit de présumer cette permission, pas même pour faire allusion de ses fautes au pénitent lui-même qui vient de les accuser. En dehors de cette autorisation expresse, aucune raison, *etiamsi integri regni salus periclitaretur* dit Busenbaum, et pas même l'honneur de Dieu, ne rendent licite la révélation des choses entendues dans la confession. Le confesseur distribuera une communion, administrera un sacrement, qu'il sait devoir être reçus sacrilégement, plutôt que de trahir par une parole ou un geste le secret de la confession. A l'exemple du P. Garnett, il subira la mort et emportera dans la tombe le secret qui lui a été confié comme au Christ lui-même, plutôt que de révéler le crime qui lui a été accusé en confession, et dût, par suite de son silence, périr le roi avec tout son royaume. La seule ressource qui reste au confesseur devant un crime dont la révélation s'impose au nom d'un bien supérieur, c'est d'en charger le pénitent sous peine de refus d'absolution. Si le pénitent n'obtempère pas, le confesseur n'a aucun recours, et l'Eglise lui commande de subir la mort plutôt que de trahir son pénitent, malgré l'indignité de celui-ci.

La loi civile respecte le secret sacramentel qui lie le confesseur. Le juge n'interroge pas le prêtre sur ce qu'il a appris par la confession, ni même sur les secrets reçus en dehors de la confession, sur la foi que la confidence ayant été déterminée par le caractère sacerdotal est inviolable. Interrogé, le confesseur doit refuser toute réponse, affirmer, même sous la foi du serment, qu'il ne sait rien. Ce qu'il sait, en effet, comme représentant de Dieu, au for interne, il doit l'ignorer, comme homme, au for externe.

Le droit canonique, du reste, trace au confesseur la ligne de conduite qu'il convient de suivre même au tribunal civil, quand il récuse le témoignage du confesseur, en le déclarant inhabile à témoigner : « Ut incapaces (repelluntur a testimonio ferendo) : ... 2° Sacerdotes, quod attinet ad ea omnia quæ ipsis ex confessione sacramentali innotuerunt, etsi a vinculo sigilli soluti sint ; imo audita a quovis et quoquo modo occasione confessionis ne ut indicium quidem veritatis recipi possunt. » (Can. 1757, § 3, 2°) Le secret est d'une obligation si rigoureuse que la loi n'en autorise jamais la violation, pas même quand elle serait à la gloire du pénitent, comme dans la déposition en vue de sa canonisation : « Admitti nequeunt (ut testes in processibus beatificationis) : 1° Confessarius ad norman can. 1757, § 3, n° 2. » (Can. 2027, § 2). Si le confesseur est ainsi jugé par l'Eglise inhabile à témoigner en justice devant un tribunal ecclésiastique, n'est-il pas bon qu'il se comporte de même devant le tribunal civil, même si la loi n'était pas, comme le droit canonique, prévoyante et expresse à son endroit ?

Mais laissons le secret sacramentel de la confession et revenons au SECRET PROFESSIONNEL pour examiner le premier cas qui nous est soumis.

Ad I. Un médecin, une sage-femme, ont acquis par l'examen ou l'aveu de leur client malade la connaissance d'un crime certain, par exemple, l'avortement opéré sur une mère, l'étouffement

volontaire d'un enfant au berceau. Peuvent-ils le révéler ?

Nous allons envisager diverses hypothèses.

A) Peuvent-ils, d'abord, le révéler à n'importe qui ? — Certainement non. Ce serait rendre public un crime caché, susciter du scandale, détruire une réputation encore intacte, sans profit. Le malade conserve son droit à sa réputation tant qu'elle subsiste, ou du moins tant qu'elle n'est pas sur le point d'être certainement détruite. D'autre part, aucun bien correspondant qui puisse être mis en balance avec le dommage grave causé au client, ne milite en faveur de la révélation.

B) Peuvent-ils le révéler au juge ? — Distinguons encore,

a) La loi n'ordonne pas la révélation. — Dans ce cas, ladite révélation leur est interdite. Car il n'y a pas, dans le seul ordre de la justice à rétablir, une raison suffisante pour délier le médecin du secret commis.

On dira bien que ni la haine, ni la colère, ni une légitime indignation ne guident sa conduite, mais uniquement l'amour de la justice qui réclame le châtiment du coupable et du crime. C'est possible. Mais la loi de charité, l'obligation de fidélité et de justice stricte l'emportent sur les exigences de la justice vindicative.

Pesez, d'une part, l'obligation de fidélité et de justice à l'égard du client, qui est de droit naturel, et d'autre part l'obligation de dénoncer le crime. La première est certaine et grave, car s'il était permis au médecin de se faire le dénonciateur de toutes les misères coupables qu'il est amené à surprendre dans l'exercice de son art, on hésiterait toujours à le quérir, pour le dommage des individus et de la société. La seconde est incertaine, car nul n'est policier d'office, de son propre chef, quand il n'y va pas d'un dommage grave pour le bien commun. — Pesez ensuite, d'une part, la réputation perdue d'une mère, indigne sans doute, mais capable encore de se repentir, le dommage pour elle d'une condamnation aux travaux forcés, le scandale d'un procès d'infanticide retentissant, et d'autre part l'avantage pour la justice de l'ordre rétabli. Pensez-vous que celui-ci compense celui-là ? Non, certainement. C'est pourquoi, tout compte fait, à notre avis, il est préférable, même pour le bien commun, qu'un crime échappe à la justice plutôt qu'un scandale soit provoqué, que la défiance soit introduite à l'égard du corps médical. Aussi estimons-nous que le médecin et la sage-femme doivent, en cette occurrence, demeurer fidèles au secret qui les lie à l'égard de leur client.

b) La loi ordonne la révélation. — Dans ce cas, c'est matière à controverse parmi les juristes. Et en effet il peut y avoir hésitation. Il semble à première vue que le médecin doive obéir à la loi. Mais on peut aussi se demander si une telle loi oblige en conscience.

Pour nous, nous distinguerons la portée de la loi. — Quand elle prescrit la dénonciation d'une maladie contagieuse, par exemple, elle est vraiment portée en vue du bien commun. Nous estimons alors qu'elle oblige en conscience, et que le médecin doit s'y soumettre. — Mais quand elle prescrit de dénoncer, au détriment du secret professionnel, un crime quelconque n'ayant pas une répercussion directe et grave sur le bien commun, nous estimons qu'elle n'oblige pas en conscience, et nous lui préférons l'obligation du secret. Nous en concluons que si le médecin et la sage-femme n'ont, pour dénoncer le crime de leur client, que la seule raison de la loi civile, ils ne sont pas tenus en conscience de le faire. S'ils le font, pourtant nous ne leur en ferons pas un grief personnel, mais nous le ferons à la loi qui, trop sévère, dépasse les limites de la justice, et partant doit être modifiée. La liberté prise à l'égard de cette loi qui n'engage pas la conscience serait un moyen de la faire abroger.

Nous en dirions autant s'il s'agissait, non plus de dénoncer le client coupable, mais de déposer en justice. Interrogé par le juge et mis en demeure de dire la vérité et toute la vérité, nous estimons que le médecin pourrait et devrait taire tout ce qu'il sait par l'exercice de son art, et se retrancher derrière le secret professionnel pour refuser une réponse à toute question indiscrète.

S. Thomas n'enseigne-t-il pas que la foi jurée à quelqu'un est inviolable, de droit naturel, partant, à l'abri même d'un édit de l'autorité civile ? « Circa ea quæ aliter (ac per confessionem) homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur; puta si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ vel si quid aliud est hujusmodi quod quis propalare tenetur, vel testificando, vel denuntiando : et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quæ quis prodere non tenetur : unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur : et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris, quia servare fidem est de jure naturali : nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali. » (IIa-IIæ, q. 70, art. 1, ad 2). La foi jurée au client doit donc être respectée, dès lors que ne militent point pour la révélation des secrets qu'il a confiés, les raisons graves indiquées par le saint Docteur et que nous avons rapportées plus haut. Ni la loi civile, en ce cas, ni l'ordre du juge ne peuvent éluder l'obligation de la loi naturelle.

Inversement, si la loi interdisait au médecin et à la sage-femme de dénoncer le crime connu par l'exercice de leur art, quand militent en faveur de la dénonciation les graves raisons que nous avons mentionnées, nous dirions pareillement que, dans ce cas, elle dépasse encore les limites de la justice et n'oblige pas en conscience. Par exemple,

si le salut de la patrie, du chef de l'Etat, du prince quel qu'il soit, est en danger par le fait du client criminel, le médecin devrait révéler le crime, au mépris de la loi interdisant la violation du secret professionnel.

En France, le secret professionnel est protégé par la loi, et, semble-t-il, protégé à outrance. L'article 378 du Code pénal est ainsi conçu : « Les médecins, chirurgiens et autres officiers de santé, ainsi que les pharmaciens, les sages-femmes et toutes autres personnes dépositaires, par état ou profession, des secrets qu'on leur confie, qui, hors le cas où la loi les oblige à se porter dénonciateurs, auront révélé ces secrets, seront punis d'un emprisonnement d'un mois à six mois, et d'une amende de 100 francs à 500 francs. » Or, la loi les oblige à être dénonciateurs seulement de certaines maladies épidémiques dont elle dresse la liste, et encore ne les délie du secret professionnel que dans la mesure nécessaire aux communications qu'ils doivent faire à l'autorité. (Loi du 30 novembre 1892). Voilà qui est très bien, certes, mais c'est insuffisant, car nous estimons que d'autres révélations s'imposent en conscience.

De même, en vertu de l'article 317 du Code d'instruction criminelle, les témoins doivent « dire toute la vérité et rien que la vérité. » Mais « tant obligés que soient les témoins de fournir leur témoignage sur les faits dont la preuve est recherchée par la justice, il est de leur devoir de ne donner aucune explication sur les faits dont ils n'ont eu connaissance qu'à raison de leur profession, et qui ne leur ont été révélés qu'à titre confidentiel. » (D'après un arrêt de la Cour criminelle de Cassation, 6 juillet 1894, cité par Dalloz). Voilà qui, en principe encore, est parfait, mais à condition de ne pas l'appliquer d'une façon absolue. Imaginez que la mère infanticide accuse un tiers d'avoir empoisonné son enfant : le médecin devrait taire qu'il a relevé sur le petit cadavre des traces de strangulation et obtenu l'aveu de la mère ? La loi qui l'oblige à garder le secret professionnel, en ce cas, serait injuste. Et le médecin coopérerait à son injustice si, gardant le silence, il laissait condamner l'innocent.

Ad II. La loi française, ou mieux ses interprètes, sont davantage dans la vérité quand ils font au prêtre une situation à part, qui lui revient à raison de son caractère sacerdotal. « Pour les avocats, les avoués et les ministres des cultes, dit un arrêt de la Cour de Cassation (20 mai 1891 et 4 décembre 1891), l'obligation du secret est absolue et d'ordre public, en sorte que ces personnes sont dispensées de déposer sur les faits qu'elles déclarent n'avoir connus qu'à raison de leur profession ou de leur ministère. » Arrêt qui a été précisé par le Tribunal correctionnel de la Seine, le 19 mai 1901, déclarant que « le prêtre catholique est au nombre des personnes auxquelles s'applique l'obligation de conserver le secret, non seulement lorsqu'il lui est confié en confession, mais encore lorsqu'une révélation lui a été faite, en dehors de la confession, à raison de son ministère. »

Oui, le prêtre, dans l'usage du secret professionnel, doit avoir une situation à part.

Remarquons, d'abord, qu'autre chose est de parler librement, au premier venu, et autre chose de se faire dénonciateur, accusateur, témoin à charge devant le juge qui siège en correctionnelle ou aux assises.

En principe, le prêtre qui a appris une chose à la fois par la confession et en dehors de la confession peut en parler. Car il en a une connaissance extrasacramentelle. — Nous disons : « en principe, » car bien souvent, en fait, il devra la garder secrète, à cause du danger de scandale. Il serait si facile de croire qu'il parle de ce qu'il a entendu en confession ! Et ce sera prudence de sa part. De plus, s'il est amené à en parler par nécessité, il devra être d'une grande circonspection pour n'aller pas ajouter des détails, donner des précisions, des certitudes qui proviendraient de la science sacramentelle. Ce serait alors, quant à cette addition de détails, précisions et certitudes, une violation du secret sacramentel.

Mais s'il s'agit d'un crime, connu ainsi en confession et en dehors de la confession, non par des confidences secrètes, mais par des conversations privées ? Eh bien ! malgré son droit strict d'en parler, nous donnerons au prêtre le conseil de se taire. – D'abord, parce qu'il n'y a pour personne une obligation de charger, par son témoignage, un accusé en passe d'être condamné, à moins d'y être contraint par un supérieur, ainsi que l'affirme S. Thomas : « Super his vero quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium, nisi cum a superiore compellitur secundum ordinem juris. » (IIa-IIæ, q. 70, art. 1). Et encore, il avait affirmé auparavant la licité pour le subordonné de refuser le témoignage exigé par son supérieur, s'il s'agit de choses cachées que la rumeur publique n'a pas encore répandues : « Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis, et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. » (*Ibid.*). — Ensuite parce qu'au prêtre moins qu'à tout autre, il convient de se faire témoin à charge dans une cause criminelle, et à fortiori dénonciateur ou accusateur. Toute dénonciation, en soi, a déjà quelque chose d'odieux : on n'aborde jamais de gaieté de cœur la responsabilité de faire verser le sang. Quel contraste entre le rôle du dénonciateur, qui provoque la sentence de mort peut-être, et le rôle du prêtre, fait de douceur et de miséricorde, qui élève la main à son tribunal, non pour punir, mais pour pardonner !... Il ne convient pas que le prêtre, ni les clercs en général, soient mêlés directement aux actes de la justice vindicative, pas même pour y exercer le rôle de défenseur, dit S. Thomas, parce qu'ils sont astreints par des devoirs plus nobles aux affaires de Dieu : « Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in judicio

sæculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ. » (*Loc. cit.* q. 71, art. 2). Le prêtre qui monte à l'autel pour offrir le sacrifice qui représente et continue la Passion du Christ mis à mort sans proférer un mot de plainte, pardonnant à ses bourreaux, ne doit-il pas imiter l'exemple du Maître, dont il est le ministre, et s'abstenir de mêler ses actes dans des débats où triomphe la rigueur des châtiments ? Quel contraste ! Jésus pardonnant à ses bourreaux, et le prêtre livrant ses fils spirituels au bras séculier !

Enfin, nous conclurons à fortiori, s'il s'agit d'un crime que le prêtre connaît en dehors de la confession, mais par des confidences secrètes. Il s'abstiendra. Le caractère sacré dont il est revêtu, bien que ce soit en dehors de l'exercice du sacrement de pénitence, a motivé ces confidences secrètes. On va trouver le prêtre parce qu'il est prêtre et qu'à ce titre on le considère comme capable de la plus grande discrétion. Les fidèles ont cette impression, légitime d'ailleurs, que le secret de la confession déborde le confessionnal, et que dans son presbytère comme à l'église, le prêtre est pour les secrets qui lui sont confiés un véritable tombeau. Ce serait trahir cette confiance des fidèles, que de se croire délié du secret pour les mêmes motifs jugés suffisants à un simple laïc. Il lui faut des raisons plus graves. Les rencontrera-t-il jamais ? D'autant, nous le redisons encore, qu'il doit prévoir l'éventualité du scandale.

Ad III. Le canon 889 § 1 déclare que le sceau ou secret sacramentel est inviolable. Aussi le confesseur doit-il éviter avec le plus grand soin de jamais trahir le pénitent qui s'est adressé à lui dans la confession. Tout mode de révélation est prohibé : mot, geste, signe quelconque, dès lors qu'il est susceptible de faire connaître quelqu'un comme pécheur. « Sacramentale sigillum inviolabile est ; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodat aliquatenus peccatorem. » Aucune raison, aucun prétexte, ni le bien particulier, ni le bien commun, ne sauraient en autoriser la violation.

Le canon 890 § 1 n'a plus pour objet le *sigillum* ou secret sacramentel, mais l'usage des connaissances acquises par la confession. Il interdit, d'une façon absolue, tout usage de ces connaissances qui pourrait présenter un inconvénient réel pour le pénitent, le danger de révélation fût-il d'ailleurs pleinement exclus : « Omnino prohibitus est confessario usus scientiæ ex confessione acquisitæ cum gravamine pœnitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo. »

Le Code a donc établi très nettement une distinction entre la violation du secret et l'usage défendu des connaissances acquises en confession. La violation du secret est frappée de peines très sévères par le canon 2369, notamment quand elle est le fait du confesseur ; l'usage des connaissances sacramentelles ne fait l'objet d'aucune censure. La violation du secret est caractérisée par la trahison du pénitent ; l'usage défendu des connaissances sacramentelles est caractérisé par ce fait qu'il est susceptible de rendre la confession pénible et odieuse.

La phrase incriminée, *prout sonat* : « Presque tout le monde s'accuse de païenneries, » trahit-elle un pénitent en le désignant à un tiers comme un pécheur ?

Pour qu'il y ait trahison du pécheur et violation du secret, il faut deux choses : la révélation d'une matière tombant sous la loi du secret, et la désignation du pénitent, de quelque façon.

La violation peut être directe ou indirecte. — Elle est *directe* quand le péché accusé en confession et la personne du pécheur sont manifestement désignés. Bien entendu, le pécheur n'est pas seulement trahi quand il est désigné par son nom, mais encore quand il est clairement indiqué, par sa fonction, par les circonstances. Par exemple : Titius a commis un adultère ; le maire de telle ville a commis un homicide ; le premier pénitent qui, ce matin, s'est présenté au confessionnal, a accusé un sacrilège. — Elle est *indirecte* quand des paroles ou des actes du confesseur naît le danger de violer le secret, soit que manifestant le péché on ne désigne pas ouvertement la personne, soit que désignant la personne on ne manifeste pas son péché, mais de telle sorte que le péril existe ou de faire deviner la personne, ou de faire tomber sur elle le soupçon du péché. Bref, la révélation est indirecte quand, par sa façon d'agir, le confesseur laisse déduire ou soupçonner ce qu'il ne connaît que par la confession.

A la révélation indirecte se rattache d'une certaine manière l'*usage défendu* des connaissances sacramentelles. Il a lieu quand, de la façon d'agir du confesseur, de parler ou de se comporter, résulte ou résulterait pour le pénitent quelque ennui distinct du soupçon de péché, et non seulement pour le pénitent lui-même, mais pour les pénitents en général, s'ils savaient qu'un tel usage soit permis.

Notons enfin qu'il y a violation du secret sacramentel aussi bien si les témoins ne s'en rendent pas compte, et même à l'insu du pénitent dont il s'agit. Et pareillement, il n'est pas nécessaire, pour la violation indirecte, que les témoins connaissent le pécheur dont il s'agit, ni que le soupçon de péché soit réellement porté sur lui ; mais il suffit qu'on puisse le connaître ou le soupçonner.

Cela posé, *a)* nous disons d'abord que la phrase incriminée ne constitue pas une violation directe du secret sacramentel.

Car 1°, en ce qui concerne la personne des pénitents, elle n'est nommément désignée ni explicitement, ni implicitement comme nous l'avons expliqué plus haut. L'expression : « presque tout le monde, » est vague, et tout en englobant un grand nombre, ne précise d'une façon certaine aucun individu en particulier.

Mais 2°, en ce qui concerne la révélation du péché, « des païenneries, » nous posons la question préalable : Tombent-elles sous la loi du sceau sacramentel ? — Oui, si elles sont connues par la seule confession ; non, si elles sont connues par ailleurs. Or, nous mettons en doute que le confesseur, parlant de « païenneries, » parle de choses apprises par lui en confession. Car, si nous en croyons certains missionnaires, les païenneries désignent un certain nombre de pratiques superstitieuses courantes, connues du public. Le confesseur, en même temps pasteur d'une paroisse ou d'un district, a pu faire allusion à des choses que tout le monde et lui-même sait autrement que par la confession. Nous dirions pareillement sans violer le secret de la confession : « Presque tout le monde s'accuse de distractions dans ses prières. »

Mais supposons que ces païenneries, connues par la seule confession sacramentelle, soient bien l'objet du sceau sacramentel. Y a-t-il alors révélation indirecte ? — Nous pensons qu'il faut répondre : Oui.

Du côté du péché, la révélation est complète. Les païenneries désignent des péchés bien caractérisés contre le 1er commandement, mortels ou véniels. Or le sceau sacramentel couvre aussi bien les péchés véniels que les péchés mortels, les péchés publics que les péchés privés, avec cette différence pourtant que les péchés véniels doivent être révélés *in specie*, tandis que les mortels peuvent l'être seulement *in genere* pour constituer la matière du secret. Le cas se vérifie donc même s'il s'agit de païenneries vénielles.

Du côté de la personne du pénitent, la révélation est suffisante, à notre avis. Sans doute, la personne des pénitents n'est pas nommément désignée ; mais la formule employée, étant donné qu'elle englobe presque tout le monde, est de nature à permettre des identifications, à autoriser le soupçon de péché, avec probabilité, à l'égard de quelques personnes au moins. Par des inférences, des déductions, des recoupements, grâce à cette parole du confesseur, des auditeurs ayant le flair un peu affiné sont bien capables de deviner et de soupçonner les auteurs de ces péchés. C'est suffisant pour constituer une violation indirecte du sceau sacramentel.

b) Voilà notre avis. Mais s'il était contesté, puisque, de l'aveu de nombreux théologiens moralistes, il est souvent bien difficile de dire, dans un cas particulier, s'il y a eu violation indirecte du secret sacramentel, nous affirmerions que la locution examinée constitue certainement une violation du canon 890 § 1.

Car, cet usage de connaissances acquises par la confession (c'est l'hypothèse), même si tout danger de révélation était écarté, est de nature à chagriner les pénitents, à leur rendre la confession pénible et odieuse, et à les scandaliser. En effet, s'ils pouvaient penser que le confesseur a le droit de dévoiler ce qu'il a entendu en confession, même sans désigner personne, ils seraient scandalisés. Ils répugneraient à venir se confesser, à déclarer leurs péchés, dans la crainte de les rencontrer, un jour ou l'autre, exposés à titre d'exemple à éviter. Dire que cette crainte ne serait pas raisonnable n'est pas une échappatoire. Le fait que la confession en deviendrait ou pourrait en devenir pénible, odieuse, suffit à motiver la défense portée par le canon.

De plus, dans le cas concret proposé, c'est une infamie jetée sur la communauté chrétienne dont le confesseur est en même temps le pasteur sans doute. Chaque chrétien, même celui qui est indemne des païenneries, se sentira blessé par l'affirmation générale, victime presque d'une injustice, et en tout cas peu flatté d'appartenir à une communauté de pécheurs. Personne ne manquera de protester intérieurement, d'être chagriné. Ce n'est certainement pas au bénéfice de la confession.

Enfin, pour qui refuserait de se rendre à nos raisons, nous remettrions sous les yeux l'Instruction du Saint-Office du 9 juin 1915. Après avoir rappelé la sainteté du sceau sacramentel et la doctrine de l'Eglise à son sujet, la Sacrée Congr. regrette vivement qu'on ne soit pas toujours assez réservé dans les conversations privées ou les exhortations publiques. Bien que le secret n'y soit point violé, on y fait allusion à des choses entendues en confession. Cette manière de faire n'est propre qu'à détourner les fidèles du sacrement et à faire naître en eux la défiance. C'est pourquoi l'Instruction condamne toute allusion aux péchés entendus en confession, sous quelque prétexte que ce soit, même s'il n'y a aucun danger de violer le secret sacramentel. (Cf. *Ami* 1921, p. 3[illegible]6). Le Code s'en est manifestement inspiré au canon 890.

Nous tiendrions donc à notre auditeur incrédule le raisonnement suivant : — Vous n'avez point violé directement la loi du secret sacramentel, c'est certain ; vous ne l'avez pas violée indirectement, c'est peu probable ; vous n'avez pas enfreint le canon 890 § 1 par un usage défendu de la science acquise en confession, *transeat ;* mais votre conduite, votre manière de parler de choses entendues en confession, soumises au pouvoir des clefs, est une espèce de violation du secret, encore qu'imprécise, et en tout cas donne à penser que vous trahissez le secret de la confession. Elle sonne mal aux oreilles pieuses et inspire une certaine méfiance. C'est plus qu'il n'en faut pour la désapprouver.

Ad IV. Seul, l'aveu sacramentel tombe sous le secret. Or cet aveu existe toutes les fois que le pénitent vient soumettre ses péchés au pouvoir des clefs, c'est-à-dire toutes les fois qu'il aborde le prêtre dans l'intention de s'accuser à lui comme représentant de Jésus-Christ, et de se soumettre à son jugement. Peu importe que la confession commencée reste inachevée, que l'absolution soit accordée ou refusée, qu'elle soit valide ou invalide, qu'elle soit même sacrilège.

Or, le pénitent en question a abordé le prêtre dans l'intention de s'accuser à lui comme au représentant de Jésus-Christ, et de se soumettre à son jugement. A moins de dire qu'il ne savait rien de rien, pas même qu'on va au confessionnal pour demander le pardon de ses péchés, il faut admettre au moins cela, et conclure que son geste intentionnel en vue de l'absolution est une confession initiale, et donc sacramentelle. Car, qu'il ne sache pas accuser ses péchés, pas les distinguer en mortels et véniels, pas même les découvrir, il vient cependant en qualité de pécheur, pour se confesser, pour être pardonné. C'est un *minus habens* qui sait seulement dire : « J'ai péché ; » ou bien, dans son langage simplet : « Je viens me confesser. » Cela suffit pour commencer la confession, car cela déjà est un aveu de sa culpabilité telle qu'il est capable de la saisir.

Cette confession très imparfaite est néanmoins une confession sacramentelle. Elle tombe sous le secret sacramentel. Que penser alors de la conduite du confesseur qui, après la confession, refuse la sainte communion ?

La S. C. de la Propagande, rappelant aux prêtres des régions païennes la rigueur de la loi du secret, a porté jadis les décisions suivantes (citées par le P. Honoré, S. J., dans son étude historico-canonique *Le secret de la confession*, p. 116). Nous citons :

« Le 14 janvier 1806, elle défend aux missionnaires de Chine de donner aux pénitents, admis à la réception de la sainte communion, un signe distinctif qui permettra de les reconnaître quand ils se présenteront à la sainte table.

« Le 13 avril 1807, elle recommande aux évêques de veiller prudemment à l'observation de cette loi, et de punir les délinquants des peines prévues par la Décrétale d'Innocent III et le chapitre *Omnis utriusque sexus*.

« Enfin, le 29 février 1836, une Instruction adressée au vicaire général de Nankin réprouve l'usage établi par certains missionnaires qui ne consacrent qu'un nombre d'hosties égal à celui des pénitents auxquels ils ont permis en confession de s'approcher de la sainte table. C'est, dit l'Instruction, faire usage de la science acquise au confessionnal ; ce qui est expressément défendu par les lois de l'Eglise. »

La doctrine n'a pas changé et la pratique non plus. Il n'est pas permis de refuser la sainte communion au pénitent qui se présente à la sainte table, même seul, d'une façon cachée, et à qui l'on avait auparavant refusé l'absolution : ce serait faire un usage défendu de la science acquise en confession. « Etiamsi occulte petat, dit Ferreres, quia confessarius notitia confessionis ad agendum externe contra pœnitentem uti nequit. » (*Compendium th. moralis*, II, n° 777). Et Cappello s'élevant contre des pratiques que nombre de théologiens anciens tenaient pour licites, écrit : « *Vitanda sunt omnino* utpote lege sigilli vetita : *a)* negare communionem pœnitenti, cui prius negata fuit absolutio tanquam indisposito, si ille *postea* occulte petat communionem... » (*De Pœnitentia*, n° 929). Il avait dit auparavant, n° 917, 16° : « Confessarius, qui denegavit absolutionem peccatori occulto, si hic nunc accedit ad SS. Eucharistiam recipiendam, nequit hanc illi denegare, quamvis nemo sit præsens. » Voilà qui est clair.

Ad V. Tout ce qui précède nous laisse entrevoir la réponse à la dernière question : « Peut-on dire : Ici, d'une façon générale, les gens viennent à la communion, même si on leur a refusé l'absolution et dit de ne pas communier ? »

Si la confession sacramentelle est la source unique de connaissance qui donne lieu à cette affirmation, il faut, de toute évidence, répondre par la négative. Ce serait purement et simplement l'usage défendu par le § 1 du canon 890.

Mais si la source de connaissance n'est point la confession, il sera loisible de formuler cette proposition. Il peut arriver que les pénitents, peu discrets eux-mêmes sur leurs propres confessions, par vantardise, ou par simple démangeaison de parler, racontent leur manière d'agir. Encore le confesseur, dans ce cas, devra-t-il être très circonspect pour éviter le scandale. Car la loi de charité envers le prochain peut faire naître l'obligation de taire, si elles devaient scandaliser, des choses dont la loi ecclésiastique ne défend pas la révélation.

Q. — Est-il de foi que le péché originel, dans l'hypothèse de la nature déchue non réparée, damnait tous les hommes ?

Ne peut-on pas dire qu'il ne leur rendait leur ciel naturel que très difficile à gagner, mais qu'il ne le leur interdisait pas absolument ?

R. — 1° S'il ne s'agissait que de répondre à votre première question, la principale, en laissant dans l'ombre les points que le magistère de l'Eglise a délibérément voulu y laisser, la solution serait facile. La *foi* vous oblige uniquement à admettre que *le péché originel entraîne pour tout homme qui en meurt souillé la privation de la vision béatifique*. C'est là la seule précision dogmatique apportée par Innocent III : « *Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei.* » (*Ep. ad Ymbertum, arch. Arelaten.*, 1201). Le concile de Florence se contente de proclamer la diversité des peines infligées dans les enfers au péché mortel actuel et au péché originel : *pœnis disparibus puniendas*.

L'Eglise n'emploie pas, dans ses documents authentiques, le terme de *damnation* pour désigner la peine due au péché originel dans l'autre vie. Il faut cependant avouer que cette expression a été fréquemment usitée par les Pères et par les théologiens. On doit toutefois conjecturer avec une grande probabilité — c'est aujourd'hui le sentiment commun — que ce « dam » doit être entendu en un sens très analogique, puisqu'il ne comporterait, pour ceux qui en sont frappés, aucune peine afflictive et crucifiante. Cette doctrine ne trouve-t-elle même pas un fondement dans le texte d'Innocent III qui écrit non pas : PRIVATIO, mais : CARENTIA *visionis Dei* ?

Il est donc de foi que le péché originel, dans l'hypothèse de la nature déchue non réparée, « damne » tous les hommes, c'est-à-dire les prive de la vision intuitive.

2º Un bonheur naturel leur resterait-il possible? C'est là la seconde question — question subsidiaire — très obscure et très subtile. L'hypothèse de la nature déchue, *mais non réparée* nous ouvre un horizon que n'ont jamais envisagé, du moins directement, les théologiens catholiques. Ceux-ci, considérant l'ordre actuel de la Providence, ne raisonnent qu'en fonction de la nature déchue, mais réparée par le Christ. Pour l'humanité rachetée, l'ordre à la fin surnaturelle subsiste toujours, et, *dans cet ordre* l'hypothèse d'un païen adulte qui n'aurait que le péché originel paraît aux meilleurs théologiens, à la suite de S. Thomas, une chimère : « En effet, tout homme, au moment où il arrive au plein usage de la raison, est tenu, sous peine de péché mortel, de faire, selon ses forces et ses connaissances, un acte de charité parfaite envers Dieu, soit d'une façon distincte et explicite, en le choisissant pour sa fin dernière, soit d'une manière virtuelle et implicite, en se proposant d'accomplir le bien moral, et de vivre suivant les lumières de sa raison [1]. Or, ajoute S. Thomas, si l'homme fait cet acte de charité envers Dieu, il est justifié. Le péché originel est effacé aussitôt, et Dieu lui enverra un ange, s'il le faut, pour lui apprendre les vérités surnaturelles indispensables au salut. Mais si l'homme ne fait pas cet acte de charité envers Dieu, il commet un péché mortel, en transgressant un précepte grave [2]. »

Mais, dans l'ordre de la nature déchue et non réparée, l'homme ne pourrait plus prétendre à une fin surnaturelle, et Dieu ne saurait donc lui demander l'acte de charité parfaite qui, par l'infusion de la grâce sanctifiante, justifie l'âme. On peut toutefois se demander s'il ne pourrait prétendre à un « ciel naturel, » obligé qu'il demeurerait de tendre vers Dieu, Bien souverain et fin de toutes choses? Sans doute une théologie rigoureuse et logique affirme que l'homme déchu se trouve dans un *état* habituel d'aversion par rapport à Dieu, fin surnaturelle *et fin naturelle;* mais elle ajoute immédiatement que cet état habituel d'aversion n'empêche pas l'homme déchu de tendre par ses *actes* vers le Bien souverain qu'est Dieu et même, dans l'autre vie, de parvenir aux operations du bonheur naturel.

Ici toutefois se dresse une serie de nouvelles difficultés, formulées au nom des doctrines fondamentales du traité de la grâce : « Bien que l'homme, dans l'état présent de nature déchue, puisse faire par ses propres forces quelques œuvres naturellement bonnes; cependant, pour aimer Dieu par dessus toutes choses d'un amour effectif, pour observer tous les préceptes de la loi, même quant à la simple substance des œuvres à accomplir, la grâce divine lui est nécessaire... à cause de l'état de faiblesse dans lequel se trouve la nature humaine et auquel, *dans l'économie présente de la Providence*, seule peut remédier l'influence bienfaisante et surnaturelle de la grâce du Christ [1]. » Cette nécessité de la grâce surnaturelle est affirmée pour l'ordre présent de la nature déchue et rachetée. Dans l'ordre de la nature pure, à cause de la faiblesse inhérente à cette nature, un « secours divin » correspondant à l'ordre naturel eût été pareillement requis (voir *Ami* 1928, p. 618, note). Il faut donc en déduire que, dans l'état de nature déchue et non réparée, un secours analogue eût été nécessaire à l'homme pour pouvoir vaincre toutes les difficultés et parvenir à son « ciel naturel. »

Mais voilà : autre et dernière difficulté! Dieu aurait-il accordé ce secours moralement nécessaire? Dans l'ordre de la nature pure, un tel secours est dû à l'homme, car Dieu ne peut l'abandonner dans les choses nécessaires à l'obtention de la fin dernière. Mais le péché originel ne supprime-t-il pas à l'homme ce droit au secours divin? On serait tenté de le croire, quoique, par ailleurs, il semble bien conforme aux procédés de la miséricorde divine de ne pas laisser la créature libre dans l'impossibilité de parvenir au bonheur proportionné à ses forces...

On le voit : question obscure et subtile, à laquelle il est impossible de donner une réponse tranchante, mais qu'on ne saurait se résigner à résoudre, d'une façon absolue et sans restriction, par la négative.

[1] S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. 42, art. 5, ad 7; l. IV, dist. 45, q. 1, a. 3, ad 6; *Sum. theol.* I II q. 89, a. 6; *De Malo*, q. 5, a. 2, ad 8; *De veritate* q. 14, a. 11. — Cf. SALMANTICENSES *Cursus theologicus, De vitiis et peccatis*, disp. 20, dub. 1, § 1-6.

[2] T. Ortolan, *Dict. de théol. cath.*, art. *Dam*, col. 22.

[1] Cf. Billot, *De gratia*, thèse 2.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire de Droit canonique, publié sous la direction de A. AMANIEU, etc. — Fasc. III : *Anathème-Appel*. — Paris, Letouzey, 1928.

Le fasc. III du *Dictionnaire de Droit canonique* contient, comme d'habitude, des articles de genres divers. Un certain nombre sont fort importants en leur matière.

Un article de *bibliographie* sur la vieille revue, assez éphémère, où Mgr Battandier essaya de continuer les *Analecta juris pontificii*. On y trouve encore des documents, et des études aussi qui n'ont rien de négligeable.

Quelques articles *liturgico-canoniques : Antimense, Antipendium*. Le Code parle encore des antimenses des Grecs (cf. can. 823, § 2) et les explications que donne M. Amanieu seront les bienvenues. Elles complètent, en traitant la matière canonique, les articles sur le même sujet des *Dictionnaires* précédents, *d'Archéologie et de Liturgie* d'une part, et *de Théologie* d'autre part,

et nos lecteurs trouveront sur le point, en utilisant les trois dictionnaires, tout ce que l'on peut désirer savoir sur cet autel portatif des Grecs. *Antipendium*, avec ses intéressants détails, serait de nature, sans doute, à restaurer l'usage de cet ornement, si beau, si traditionnel dans l'Eglise, et si conforme à la piété bien entendue, si quelque chose pouvait être plus fort que l'oubli, ou que l'esprit d'avarice ou de paresse, ou que la mode, tant ennemis de ce vieil appelant de Bocquillot, dont on cite les vitupérations et qui, du moins, avait raison dans cet appel à la conscience des clercs.

Plusieurs articles, déjà nombreux, traitent de l'histoire des sources, *Angilramne*, *Anségise*, *Anselme de Lucques (Collection d')*, *Anselmo dedicata (Collection)*, et deux autres se rapportent à la technique de l'enseignement du droit, expliquant ce qu'étaient les genres des traités anciens qu'on appelait *Apostillæ* et *Apparatus*. — L'art. *Angilramne* offre à peu près tout ce que l'on peut dire sur ces faux capitulaires. M. Amanieu les rattache, comme on fait généralement, aux Fausses Décrétales, et voit leur patrie dans l'officine de faux du Mans, autour de l'évêque Aldric, suivant les théories de M. Simpson et de M. Paul Fournier. Très nettement ces capitulaires sont représentés comme un sommaire des questions que le grand faussaire va développer à profusion dans les Capitulaires de Benoît Diacre et les Fausses Décrétales d'Isidore Mercator. C'est un retour à une vieille théorie déjà signalée par les Ballerini (bien qu'ils y fussent opposés), et l'auteur de l'article le remarque complaisamment, à l'usage de ceux qui sont portés à faire de l'allemand Simpson le créateur de cette hypothèse fort vraisemblable. — L'art. *Anségise* résume également l'état de la science sur les capitulaires réunis par cet auteur, vrais ceux-là, et authentiques. On y trouvera un tableau des concordances entre Gratien et l'œuvre d'Anségise qui, à notre connaissance, n'avait pas été dressé jusqu'ici. — Plus importantes, parce que sources plus directes de Gratien, sont les collections d'Anselme de Lucques et l'*Anselmo dedicata*. Pour la première, M. Amanieu a eu la bonne fortune de pouvoir utiliser l'édition de M. Fréd. Thaner qui comprend les dix premiers livres (sur treize). Il a étudié minutieusement les questions de la composition et des sources ; il y décrit, avec parfois tout un luxe de détails, l'aspect de la composition, les différences de rédaction des divers chapitres, et y explique, honorablement pour S. Anselme de Baggio, les remaniements que des esprits querelleurs ou intéressés, Dœllinger par exemple, lui avaient fort injustement reprochés. L'on a tenté de déterminer avec précision les sources d'Anselme. L'auteur a tiré parti des travaux de ses devanciers. Il y a ajouté aussi quelques détails nouveaux, et la minutie de ses observations l'a amené à proposer, d'une façon tout à fait vraisemblable, l'identification de l'un des manuscrits dont s'est servi S. Anselme. D'après M. Amanieu (et ses arguments ont leur poids) l'*Anselmus episcopus* qui a mis sa marque d'achat sur le *Bambergensis C. 47* serait Anselme de Lucques, et non pas un Anselme évêque de Milan, comme l'avait indiqué Hinschius. L'influence de la collection est notée à la fin de l'article, et sans pouvoir ici donner un tableau complet des concordances entre la collection et Gratien, — il faut nécessairement pour cela attendre l'achèvement de la publication de M. Fréd. Thaner, qui fixera désormais les citations. — on a corrigé quelques-unes de ces nombreuses erreurs, confusions ou coquilles de l'édition, si vantée et si outrageusement inférieure, du *Corpus juris canonici* de Friedberg. — La même méthode se retrouve suivie dans l'étude de la Collection *Anselmo dedicata*. On y précise l'origine et la date, la composition, les sources et l'influence de cette collection, une des sources fort importantes, elle aussi, du Décret de Gratien.

Viennent ensuite, les plus nombreux, comme il convient, les articles de doctrine : — *Angustia loci*, où toute la compréhension de cette importante clause des dispenses matrimoniales est étudiée dans ses détails. Il serait à souhaiter que ceux qui emploient cette clause se pénètrent bien de cette doctrine, de façon à ne pas s'exposer parfois à des dispenses nulles, surtout lorsque cette clause est la seule alléguée. — *Anneau* expose, tant au point de vue historique qu'au point de vue doctrinal, le port des anneaux par les ecclésiastiques. On y trouvera des détails intéressants sur les anneaux du pape, ceux des évêques et l'anneau cardinalice, et la vraie doctrine sur les anneaux que peuvent porter certains prélats (point que nous avons dû redresser dernièrement dans plusieurs publications canoniques, cf. *Ami* 1928, p. 74 et 854). L'opiniâtreté et la persévérance de la course à l'anneau chez les ecclésiastiques, et surtout chez les chanoines, est un fait très intéressant et fort suggestif de l'histoire ecclésiastique pas très ancienne. Elle est décrite de la façon la plus irréfragable, à coups de prescriptions et de défenses des SS. CC. Romaines. — *Année ecclésiastique* donne des détails sur les différentes parties de l'année liturgique, des précisions sur l'échéance de certaines fêtes (on y trouvera même des indications sur des particularités que nul n'a vues ou ne verra entre les années 1583 et 2299 !), les parties techniques étant renvoyées à des articles spéciaux. Les lecteurs de l'*Ami* trouveront, au surplus, dans cet article, la matière d'un intéressant sermon, instructif sans mièvrerie (en laissant de côté les questions de chiffres), sur l'année ecclésiastique, et qui serait tout à fait apte à initier leurs fidèles au calendrier de l'Eglise. — *Anniversaire*, article approfondi, traite, en six parties, des anniversaires usités dans l'Eglise : anniversaires des défunts, du pape régnant, de l'évêque diocésain vivant ou mort, de l'ordination sacerdotale de chaque prêtre, de la dédicace des églises. La doctrine est traitée concurremment avec l'histoire, chaque fois que le sujet le comporte, et partout apparaît nettement le développement de la discipline ecclésiastique. A propos de la question de l'anniversaire de l'évêque diocésain en fonctions (col. 558-61), les rédacteurs d'*Ordos* trouveront là d'intéressantes notions dont quelques-uns feront bien de profiter : nous connaissons des *Ordos* qui ignoraient encore, en 1928, l'anniversaire de la translation de l'évêque diocésain au siège qu'il occupe actuellement. — L'art. *Anteferri* étudie cette clause, antérieure au Code, des rescrits pontificaux et sa place dans la législation qui a précédé celle du Code. — *Aperitio oris*, une expression technique que seuls comprenaient quelques initiés, n'aura désormais plus de secrets pour personne, après l'exposé qu'en a fait si nettement et si complètement M. Amanieu. On lira avec intérêt la doctrine particulière de l'auteur sur l'*aperitio oris* dans le Code. — *Apostasie*, article fort important, définit avec une parfaite sûreté doctrinale et une grande clarté la compréhension de ce délit. M. Bouché y traite d'une plume experte toutes les questions relatives aux apostats, peines et réconciliation. — *Apostasie de la cléricature :* après avoir défini ce délit, ou ce simple fait (car l'auteur nous paraît avoir raison d'étendre, traditionnellement du reste, au moins jusqu'au XVIIIe siècle, le mot à toute la compréhension qu'il eut dans la réalité historique), on suit pas à pas, dans la législation ecclésiastique, les peines qui l'ont réprimé, et les conditions qui furent posées à la réintégration des clercs apostats. — *Apostasie de religion*, après la définition nette du délit, étudie le religieux apostat et ses obligations, détails très pratiques, les peines du délit, et la réintégration de cet apostat particulier. On retrouve dans cet article la concision élégante de M. Bouché. — Quant à son art. *Apostolat*, il est remarquable à bien des points de vue. Après avoir, clairement et solidement, différencié l'apostolat chrétien de l'apostolat juif et montré que l'apostolat des Douze n'a rien à voir avec ce prétendu prédécesseur que veulent lui imposer les rationalistes, M. Bouché marque la séparation qui

existe entre ce même apostolat des Douze et l'apostolat par charisme des premières communautés chrétiennes, notions qui ont le double intérêt d'éclairer la question et de fixer le sens de divers passages des épitres de S. Paul. L'auteur détermine ensuite l'essence de l'apostolat, distingue dans les Douze le pouvoir charismatique et le pouvoir ecclésiastique, fait, ce dernier, de la juridiction, du magistère, et de l'ordre. Se ralliant à la théorie soutenue déjà avec éclat par le cardinal Billot, M. Bouché expose de façon brève mais saisissante l'existence, dans les Douze, d'une juridiction ordinaire et d'une juridiction déléguée, seule explication qui peut permettre de dire les évêques actuels *vrais successeurs des Apôtres*, et non pas leurs simples *héritiers chronologiques*. Enfin, d'après le même théologien, l'étude de la relation existant entre Pierre et les autres apôtres achève de situer les Douze dans leur réalité objective. Cet article excellent est à lire. Après ceux qui ont étudié l'apostolat dans les Dictionnaires *de Théologie* et *de la Bible*, après l'intéressant article du P. Médebielle dans le *Supplément* du *Dictionnaire de la Bible*, il couronne bien les notions, désormais complètes, par l'exposé canonique de leur juridiction, de l'apostolat des Douze. — *Apostoli* étudie la question des *lettres apostoles*, ou envoyées (d'où leur nom) par le juge de première instance au juge d'appel. Le sujet est largement traité, avec toutes les explications désirables. — *Apostolicæ Sedis* explique l'apparition et la nécessité de la fameuse constitution du 12 octobre 1869. Bien entendu, l'article ne pouvait pas entreprendre un véritable commentaire de la constitution : un fascicule entier du *Dictionnaire* n'y aurait pas suffi, et la chose est amplement faite par ailleurs. M. Amanieu a simplement dressé une longue liste des commentateurs de la constitution, en donnant sur les principaux d'entre eux (il en cite trente-cinq) des détails et appréciations qui guideront suffisamment ceux qui auraient à recourir à leurs lumières. Les manuels de théologie morale, ou recueils de textes, qui ont sommairement commenté la constitution, sont aussi énumérés. Vient ensuite la partie principale de l'article : la comparaison entre la constitution *Apostolicæ Sedis* et le Code. Cette comparaison avait été rapidement faite dans le *Canoniste contemporain*, 1918, p. 451 et suiv. ; 1919, p. 5 et suiv., p. 98 et suiv. En 20 colonnes du fascicule, M. Amanieu la reprend, la complète, et sur plusieurs points la rectifie, en prenant pour point de départ la constitution même et chacune de ces censures, sans oublier celles des documents différents (concile de Trente, constitutions pontificales) que la bulle *Apostolicæ Sedis* avait nommément maintenues. La col. 704 indique sommairement le sort qu'a fait le Code aux censures portées postérieurement à la constitution de Pie IX. C'est là un travail très utile, auquel on peut recourir en tout profit. — *Appel* commence seulement dans le fascicule. A en juger par l'énumération des parties de cette étude, l'article sera fort important et épuisera les points de cette matière si considérable dans la législation judiciaire de l'Eglise.

Signalons enfin les articles historiques : *Anathème*, où l'on essaie de préciser l'époque où l'anathème se confond définitivement avec la simple excommunication, dont il fut d'abord bien différent ; *Annates*, où M. Mollat, avec l'autorité qu'on lui connaît, expose brièvement tout le sujet ; *Annexe*, où est étudiée cette forme caduque, mais dont les effets subsistent encore, des divisions ecclésiastiques prévues par l'administration tatillonne des gallicans d'Etat ; *Appariteur*, où ces modestes employés des tribunaux ecclésiastiques, qui eurent leur puissance, voient préciser leurs origines, leur grandeur et leur décadence ; *Apostoliques (Pères)*, sous la plume diserte de M. A. Lelong, expose les institutions que l'on trouve mentionnées dans les ouvrages des Pères Apostoliques. C'est un article fort intéressant et qu'on lira avec plaisir et profit ; une dissertation de telle envergure manquait. Enfin, dans l'art. *Antioche*, M. Bardy, avec sa science et sa sagacité reconnues, restitue à leur vraie date ce concile et ses canons et la fixe à 332, contrairement à l'opinion qui attribue ces canons au synode des Encænies de 341. Il faut lire l'argumentation de M. Bardy ; elle nous a paru pleinement convaincante.

Parmi ces articles historiques, un certain nombre nous font connaître des canonistes, anciens ou modernes, au gré de l'alphabet. M. Magnin y expose sommairement la vie et les agissements de *André (Michel)*, l'auteur du *Dictionnaire de Droit canonique* connu, et dans l'art. *Antoine (Augustin)*, le même M. Magnin énumère, avec tous les détails nécessaires, la contribution canonique de ce grand érudit que fut l'archevêque célèbre de Tarragone. — L'art. *André (Jean-François)* termine l'histoire des querelles agitées au XIX^e siècle à propos de l'inamovibilité des desservants, que M. Amanieu avait commencé à raconter dans l'art. *Amovibilité, Inamovibilité* du précédent fascicule. *J.-F. André* ne sort pas grandi de cette étude, et c'est, malheureusement pour lui, d'après ses actes et ses paroles qu'on le juge. Par contre, M. Amanieu fait de ceux qu'il poursuivit, toujours sournoisement, d'une véritable haine, un éloge si mérité et si juste que nous ne résistons pas au plaisir de le faire lire à nos lecteurs : « On n'ignore pas, depuis Louis XIV et 1682, que *Messieurs de Saint-Sulpice* sont soumis au pape et *ne savent pas la théologie*. Les *véritables* jansénistes ont épuisé pour le redire les synonymes de la langue française et le vocabulaire de l'injure. Pas plus que ces devanciers, Jean-François André ne pouvait comprendre l'esprit, le rôle et l'action de la sage Compagnie : ennemie résolue de toute agitation et des *petites ligues*, elle élevait le clergé de France dans le respect des supérieurs ecclésiastiques, et la soumission à l'ordre établi ou accepté par le Pontife romain. » On ne saurait mieux dire, à notre avis, ni au sujet de la Compagnie de Saint-Sulpice, ni pour exprimer la réalité : en dehors du respect des supérieurs et de la soumission au Pontife romain, pour des fidèles tout est perdu, *même l'honneur*.

Terminons cette recension par un mot sur l'art. *Antipape*. M. Amanieu y dresse une liste des antipapes, et sur chacun des 34 qu'il retient, donne en résumé les renseignements essentiels puisés aux meilleures sources et dans les auteurs les plus modernes (non sans les corriger parfois). Ces sources sont indiquées et peuvent servir de base à une étude plus développée pour ceux qui l'estimeront nécessaire. On ne trouve dans cette liste des antipapes aucun des papes du Grand Schisme d'Occident. L'auteur de l'article nous dit, en un raccourci d'une colonne, pourquoi il estime que l'on ne peut pas, en demeurant dans les limites de l'histoire impartiale et sereine, et sans faire appel à des sentiments qui n'ont rien à faire avec l'histoire, définir la légitimité de ces papes. Il fait justice de deux soi-disant principes parfois invoqués par les partisans de la légitimité d'Urbain VI : l'un de fait : Prignano aurait été élu quand même, sans la pression et les émeutes et menaces des Romains ; l'autre de pseudo-droit : l'élection *dans* la crainte n'est pas l'élection *par* la crainte. L'auteur ne se flatte pas de convertir les tenants (dont nous ne sommes pas) de l'opinion opposée. Nous pensons avec lui qu'il est sage de parler de papes de l'obédience de Rome, de papes de l'obédience de Pise, de papes de l'obédience d'Avignon, sans prononcer le mot d'antipape. — Une troisième partie de cet important article (col. 617-22) traite de l'importance canonique de l'histoire des antipapes. L'auteur y montre que la plupart des compétitions pontificales viennent de l'oubli de la légalité, chose toujours plus grosse de conséquences qu'on ne le croit souvent, et comment la triste expérience que l'histoire des antipapes a apportée à l'Eglise lui a fait prendre les sages prescriptions, « que des esprits superficiels seraient tentés de trouver mesquines, » dont elle a entouré la nomination des papes.

Par ce fascicule comme par celui qui l'a précédé, le *Dictionnaire de Droit canonique* prend rang parmi les excellentes publications de la science ecclésiastique française.

Dom. M. Prummer, O. P. **Manuale theologiæ moralis** *secundum principia S. Thomæ Aquinatis in usum scholarum*. Editio quarta et quinta aucta et secundum novissimas decisiones recognita. — Tomus II, in-8 de x-550 p., 11 m., relié 12 m. 60. — Herder, à Fribourg-en-Brisgau.

Dans son no du 20 septembre 1928, l'*Ami* annonçait le 1er volume d'une nouvelle édition du *Manuel de théologie morale* du P. Prümmer, O. P. Le 2e volume, caractérisé par les mêmes qualités, mérite les mêmes éloges, et nous fait souhaiter une prompte apparition du troisième, qui sera consacré à l'exposition de la théologie sacramentaire.

Les vertus de Justice, de Force, de Tempérance, avec leurs annexes en forment tout le contenu.

Si l'auteur s'attache — et il y réussit excellemment — à formuler avec clarté, précision et solidité, les principes de la morale, cela ne l'empêche nullement de descendre dans les détails d'espèce, et on lui saura gré d'avoir fait nombre d'applications très pratiques en des cas pour le moins embarrassants. Dans le but d'assurer à son manuel une large diffusion et d'être utile au plus grand nombre, il n'hésite pas à rapporter, au sujet notamment de l'attribution de la propriété, les dispositions de dix législations différentes : on y trouve, avec le Droit romain, la mention du Code civil allemand, français, anglais, américain du Nord, autrichien, italien, espagnol, suisse.

On aurait aimé un plus ample exposé de certaines questions plus actuelles, comme celle du Droit de propriété privée. Le passage cité de S. Thomas n'épuise pas la série des arguments mis en valeur aujourd'hui. Il est vrai que l'auteur présuppose à sa théologie morale un cours de philosophie morale et sociale. Mais il est bien d'actualité pratique quand il met en garde contre les socialistes et les communistes, et indique à quelles conditions on les peut absoudre, ou quand il précise la propriété des clercs, et même quand il exige avec plus de sévérité que par le passé la restitution obligatoire des biens indûment volés par les belligérants. L'épineuse question de la damnification a été exposée avec netteté et concision. Et l'on a plaisir à voir rejeter la théorie du *falsiloquium*, faire bonne justice de la restriction *pure mentalis* en déclarant sans ambages qu'elle est un pur mensonge, reconnaître par contre dans la restriction *late mentalis*, l'*occultatio veritatis* permise par S. Thomas, remarquer enfin que cela sonne mal aux oreilles d'entendre un catholique dire que le mensonge est quelquefois permis.

Au traité des Contrats, l'auteur a tenu à la brièveté, parce qu'il n'est ni nécessaire ni possible que le confesseur connaisse toutes les conventions qui les régissent ; parfois il atteint le but un peu trop bien, car les variétés de petits contrats défilent à vive allure. Par contre, le droit de succession a reçu une belle exposition. Plus loin, partisan du salaire familial absolu, l'auteur n'ose point prendre parti pour affirmer qu'il est dû en justice et non seulement en charité.

Le thomiste expose selon sa méthode les vertus annexes de la Justice. La vertu de religion, correspondant aux trois premiers préceptes du Décalogue, donne lieu à d'amples exposés sur la prière, les vœux, la sanctification du dimanche, les péchés de sacrilège et de simonie. Les raisons qui peuvent excuser de l'office divin, appréciées avec sagesse et dans un esprit large, lèveront parfois bien des scrupules chez ceux qui sont tenus de le réciter. La classification des œuvres libérales et serviles d'après l'attention qu'elles exigent mettra peut-être l'auteur en désaccord de détail avec d'autres moralistes, mais ne perdra rien de son à-propos pratique ; c'est ainsi que les services rétribués du sacristain rentreront dans la catégorie des œuvres serviles.

Le volume s'achève avec l'exposé de la vertu de Tempérance, dans laquelle rentre une partie du 6e commandement : la matière de la vertu de chasteté.

LITURGIE

Q. — Les auteurs demandent une raison valable pour que la sainte communion puisse être donnée immédiatement avant la messe.

Sans doute, il est évident, — surtout depuis le décret pontifical relatif à la communion fréquente, — qu'il faut éviter soigneusement le rigorisme et, au contraire, laisser aux fidèles toute facilité de s'approcher le plus souvent possible de la sainte table. Mais conclure de là que, pratiquement, il n'y a plus du tout à tenir compte de l'esprit de la liturgie eu égard au moment régulier de la distribution de la communion, ou qu'il existe presque à chaque fois une raison suffisante de procéder à cette distribution immédiatement avant la messe, cela dénoterait à mon avis, chez le clergé comme chez les fidèles, une incompréhension absolue de la vraie piété liturgique, celle qui est toujours la plus agréable à Dieu.

Et pourtant la coutume de distribuer à tout propos la sainte communion immédiatement avant la messe, — que cette dernière soit basse ou chantée, — s'est tellement généralisée par ici, qu'il semble bien inutile à un prêtre de vouloir réagir seul contre elle. Essaie-t-il parfois de le faire, il s'attire des réflexions du genre de celles-ci : *a)* Pourquoi s'obstiner à aller contre une coutume générale ? Ne vaut-il pas mieux suivre le mouvement ? — *b)* Il faut laisser aux fidèles le choix du moment de leur communion. — *c)* S'il est vrai que ceux qui communient avant la messe sont exposés à le faire sans préparation prochaine, il est à craindre aussi qu'un grand nombre de ceux qui communient pendant la messe, particulièrement les enfants, n'omettent trop facilement l'action de grâces. — *d)* La distribution de la communion pendant la messe allonge d'autant la durée de celle-ci et fait maugréer ceux des assistants qui ne communient pas.

Pour moi, je demeure persuadé qu'il faut quand même s'en tenir à l'enseignement des auteurs, et je serais fort reconnaissant à l'*Ami* s'il voulait bien traiter la question dans ses colonnes.

R. — Bien que l'*Ami* se soit déjà occupé de la question en 1926 (p. 346), nous acceptons d'y revenir aujourd'hui. Ce ne sera d'ailleurs que pour confirmer et préciser encore la solution donnée alors par nous et à laquelle nous renvoyons nos lecteurs.

I. — A la dernière Cène, « la communion fut tellement unie à la consécration, qu'en une seule et même formule Jésus consacra et invita ses disciples à communier : '*Prenez et mangez, ceci est mon corps... Prenez et buvez, ceci est le calice de mon sang...*' » Il suffit de parcourir les *Ordines romani*, le *Micrologue* et les ouvrages dans lesquels est exposée l'histoire de nos rites sacrés, pour se convaincre qu'aux premiers siècles de notre ère, la célébration des saints mystères comportait la distribution de la sainte Eucharistie aux fidèles [2].

[1] Dom Ryelandt, *Pour mieux communier*, p. 24.

[2] Cf. Bona, *Rerum liturgicarum*, l. II, c. xvii ; — Dom Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Communion*.

On conçoit dès lors que l'Église désire voir se maintenir autant que possible un usage aussi traditionnel. Le concile de Trente (sess. XXII, c. vi) voudrait qu'à chaque messe, les fidèles présents communiassent non seulement en esprit, mais par la réception sacramentelle de l'Eucharistie, et le Rituel (tit. IV, c. ii, n. 11) dit que, sauf motif raisonnable, la communion du peuple doit avoir lieu à la messe même, aussitôt après la communion du prêtre qui célèbre.

Il est convenable, en effet, qu'ayant offert avec celui-ci le divin sacrifice, les fidèles y participent intimement à sa suite. C'est, du reste, leur intérêt surnaturel ; car, ce faisant, ils peuvent espérer recueillir des fruits plus abondants et de leur assistance à la messe, et de leur communion elle-même [1]. « Combien, écrit Dom Vandeur [2], la liturgie de la messe doit perdre de son charme, de son intérêt, de sa vertu surtout, pour ceux qui n'y communient pas ! Qui aura compris une fois ce que c'est que le saint sacrifice, celui-là voudra communier souvent et même tous les jours ; peut-être sera resolue alors la question, si justement à l'ordre du jour, *de la communion fréquente et quotidienne.* Ce ne serait que retourner à la piété romaine du IVe et du Ve siècle. »

II. — C'est à nous prêtres qu'il appartient de rectifier au besoin, sur ce point comme sur d'autres, la mentalité de nos fidèles, et de leur montrer que la communion est, pour eux, le moyen par excellence de participer à la messe à laquelle ils assistent. Ne leur laissons donc pas croire qu'il est normal de séparer habituellement la communion de la messe, ou que le choix du moment de s'approcher de la sainte table est chose indifférente et qu'il leur est loisible de n'écouter en cela que le sans-gêne et le caprice.

Mieux éclairés, les fidèles voudront autant que possible communier à la messe, et ils sauront trouver, dans l'assistance à celle-ci, la meilleure préparation à la communion et l'action de grâces la plus profitable.

Encore faut-il qu'ils soient mis dans la possibilité de le faire, et, à cet égard, une réforme s'impose dans plus d'une église.

III. — Loin de nous, certes, la pensée de taxer d'abus toute distribution de la communion en dehors de la messe. Nous aurions contre nous le Rituel lui-même (*loc. cit.*), qui suppose qu'il peut y avoir parfois de bonnes raisons de communier les fidèles immédiatement avant ou après la messe.

Ainsi, il peut arriver v. g. que l'état de santé de certaines personnes ou encore leurs devoirs d'état ne leur permettent pas d'attendre jusqu'à l'heure de la messe pour communier. D'autre part, les jours de dimanches et de fêtes d'obligation, si la distribution de la communion doit durer quelque temps, il est ordinairement prudent, dans les églises paroissiales, de la différer jusqu'après la messe, afin de ne pas exposer ceux qui ne communient pas à la tentation de sortir de l'église avant que le saint sacrifice soit terminé. Il pourrait aussi y avoir, en pareil cas, de bons motifs de procéder à cette distribution immédiatement avant la messe.

Il importe toutefois de remarquer que, sous aucun prétexte, un prêtre qui célèbre une messe conventuelle ou une messe chantée ne peut, alors qu'il est revêtu des ornements sacrés, communier des fidèles immédiatement avant ou après cette messe. (S. R. C., 19 janv. 1906, n. 4177, ad 3). Cela n'est permis qu'avant ou après une messe *privée*. (Cf. Rituel, *loc. cit.*).

[1] Cf. Dom Ryelandt, *op. cit.*
[2] *La sainte Messe*, 7e édit., p. 280.

Q. — Aux sépultures, immédiatement après l'antienne *In paradisum* et sans attendre que, comme le demande le Rituel, on soit parvenu auprès de la tombe, le prêtre entonne l'*Ego sum* et les chantres chantent le cantique *Benedictus.*

On donne pour raison que dans ce pays-ci, il fait très froid dehors et que, par conséquent, il faut aller au plus vite. Or, cela est vrai à certains jours de l'hiver, mais pas à tous, et surtout pas en été. — On allègue aussi une coutume générale, et personne n'ose rien dire. — *Quid ?*

R. — Deux hypothèses sont à envisager :

a) S'il y a à procéder à la bénédiction de la tombe, on ne doit entonner l'antienne *Ego sum* et commencer le cantique *Benedictus* qu'après cette bénédiction, et donc alors que l'on se trouve déjà près de la tombe. Tel est l'ordre qu'indique expressément le Rituel (tit. VI, c. iii, n. 12-14) et que l'on n'a pas le droit d'intervertir : le cantique *Benedictus* et son antienne forment en effet, avec les versets et l'oraison *Fac quæsumus* qui suivent, un tout indivisible.

b) Si, au contraire, il n'y a pas lieu de bénir la tombe, on peut, après le chant de l'antienne *In paradisum* et tout en continuant la marche vers le cimetière, entonner l'*Ego sum* puis commencer le chant du *Benedictus*, de manière à arriver près de la tombe avant la répétition de l'antienne *Ego sum* [1].

Q. — 1° Le curé d'une église consacrée peut-il, pour cause d'embellissements importants entrepris dans celle-ci, enlever de sa propre autorité les pierres sur lesquelles sont peintes ou gravées les croix ointes du saint chrême ? Six de ces pierres ont été ainsi enlevées. Le curé se propose d'ailleurs de les remettre lui-même en place ou de les y faire remettre par un ouvrier, une fois les travaux terminés.

Qu'en est-il dès lors des privilèges attachés à cette église ?

2° Depuis plusieurs siècles, un des saints évêques du diocèse est honoré comme patron d'une localité par les habitants de celle-ci, et il est regardé comme tel par l'autorité diocésaine.

Or, ce saint évêque a pour homonyme un abbé, dont la sainteté a été officiellement reconnue par l'Église. Croyant, d'après je ne sais quels documents trouvés dans les archives, que c'est en réalité ce saint abbé qui est le patron de ladite localité, le curé se décide un beau jour à supprimer, — au grand étonnement des paroissiens, — la crosse que tenait à la main la statue du patron placée dans l'église.

[1] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. i, p. 662, note 1.